

DEL SURGIMIENTO DE LA PSICOLOGÍA HUMANÍSTICA A LA PSICOLOGÍA HUMANISTA-EXISTENCIAL DE HOY

FROM THE UPRISING OF HUMANISTIC PSYCHOLOGY TO TODAY'S HUMANISTIC-EXISTENTIAL PSYCHOLOGY

Marta Cecilia Henao Osorio*

Fundación Universitaria Luis Amigó, Colombia

Recibido: Septiembre 3 de 2012 - Aceptado: Noviembre 8 de 2012

Forma de citar este artículo en APA:

Henao Osorio, M. C. (enero-junio, 2013). Del surgimiento de la psicología humanística a la psicología humanista-existencial de hoy. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 4(1), 83-100.

“Cada uno de nosotros lleva consigo la posibilidad de llegar a ser auténticamente sí mismo”

Carl Rogers. El camino del ser.

Resumen

Este artículo presenta parte de los resultados de la tesis de Maestría: *Las teorías de la formación no afirmativas como articulaciones conceptuales entre la Psicología humanista-existencial y la pedagogía crítica*. Hace una integración de las bases filosóficas, epistemológicas, antropológicas de la Psicología humanista-existencial. Utiliza metodología de corte cualitativo; la hermenéutica, para comprender e interpretar los autores y construir inferencia teórica.

Palabras clave:

Psicología humanista-existencial; Fenomenología; Existencialismo; Epistemología; Filosofía.

Abstract

This article presents a part of the results of the Magister research the non-affirmative formation theories as conceptual articulations between existential-humanistic psychology and the critical pedagogy. It makes an integration of philosophical, epistemological, anthropological fundaments of existential-humanistic psychology. It uses a qualitative methodology: hermeneutic, in order to comprehend and understand authors and to build theoretical inference.

Keywords:

Humanistic-existential psychology; phenomenology, Existentialism, Epistemology, Philosophy.

* Magíster en Educación (Desarrollo humano y contextos educativos) U.S.B. Medellín. Docente Fundación Universitaria Luis Amigó. Medellín – Colombia.
E-mail: marcecy24@hotmail.com

Introducción

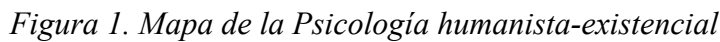
La Psicología humanista-existencial, considerada como la tercera fuerza, después del psicoanálisis y el conductismo, se gesta en un momento histórico, en el que convergen o se sincronizan diversos autores y posturas, como reacción al determinismo o condicionamientos que ofrecían las corrientes operantes antes de los años 60, su configuración se va dando a través de discontinuidades y rupturas tanto en Europa como en Norteamérica, pero en este continente se crea la Asociación Americana de Psicología humanista-existencial con la presidencia de Abraham Maslow como su fundador. En este movimiento se concatenan quienes se han sentido disidentes o rechazados de las fuerzas antes mencionadas, por plantear asuntos más integradores y, sobre todo, concebir al ser humano de manera integral.

La metodología en este trabajo es de corte cualitativo, tipo hermenéutico documental por la construcción e interpretación que se realiza a partir de los diferentes textos y autores que se abordan.

El recorrido hecho y los hallazgos encontrados se dieron gracias a la recolección de datos y al análisis de la información, lo que ocurre en un continuo circular y se puede sintetizar en momentos que facilitan una inferencia teórica.

En un primer momento se clarifica la intencionalidad o interés. Posteriormente, se ejecuta el rastreo bibliográfico. Se continúa con la elaboración de fichas y se construyen los supuestos teóricos, así mismo se comprenden e interpretan los autores en un proceso permanente.

El mapa que se presenta a continuación revela la diversidad y amplitud de las corrientes que se incluyen en el espectro de la Psicología humanista-existencial y a lo largo del capítulo es posible comprender cómo se ha ido dando esta configuración; muestra, además, los cimientos compartidos por las teorías y terapéuticas que se incluyen en esta tercera fuerza. Este mapa permite adquirir una visión panorámica, pero en este escrito no se desarrollan completamente todas las corrientes, porque no es su objetivo.



Historia y surgimiento de la Psicología humanista-existencial

Por otro lado, para autores como Quitmann (1989) el proceso histórico de surgimiento de la Psicología humanista-existencial se da entre los años 1929 y 1962, año de la fundación de la American Association of Humanistic Psychology.

En los años treinta, cuando Estados Unidos vivía la crisis económica y luego cuando asume la presidencia Roosevelt, en 1933, con su reforma económica llamada “New Deal”, que abogaba por una orientación más humanística destinada a favorecer el bienestar social de todos los ciudadanos porque “consideraba la naturaleza humana como buena y razonable” (Quitmann, 1989, p. 23) y logró reorientar el sentimiento social hacia valores más positivos y un optimismo pragmático y humanístico que atacó la conciencia que se tenía sobre las tareas cotidianas y futuras. Dicha renovación cultural y humanística que se iniciaba en Estados Unidos, se vio apoyada y favorecida por la inmigración de una gran cantidad de europeos durante el dominio nazi, lo que evidencia un incremento en el interés por la literatura y el arte que estimulaba a la sociedad a ocuparse más intensamente de temáticas como el valor y el sentido de vida.

Se aumentó el interés por la filosofía existencialista que iniciaba conceptualmente en Europa y que los inmigrantes habían llevado en sus maletas a Norteamérica; sin embargo, como los escritos de Kierkegaard, Heidegger, Buber, Jaspers y Sartre se oponían a la filosofía de la época, fueron recibidos de igual forma que la filosofía oriental.

Poco a poco se formó un movimiento encabezado por Abraham Maslow, quien, en 1949, se encuentra por primera vez con Anthony Sutich y, en 1954 envían trabajos escritos de temáticas como el amor, la creatividad, el crecimiento, etc., que no eran recibidos e impresos con agrado en las revistas de orientación conductista; cuatro años después apareció en Inglaterra el libro “Humanistic Psychology” de Cohen y un año más tarde en Ohio tuvo lugar el primer simposio sobre psicología existencial (Gallego & Jiménez, 2007, p. 25).

El primer Encuentro Nacional de la *American Association For Humanistic Psychology* (AAHP) se dio en 1962, la Asociación se había constituido ya como tal en el verano de 1961. Con anterioridad, en la primavera del mismo año, apareció el primer número del *Journal of Humanistic Psychology*. De manera que puede considerarse 1961 como el año en que la Psicología humanista-existencial nace a la luz pública.

Quitmann (1989, p. 29) plantea que posterior a esto, y con la presidencia de Abraham Maslow, se fundó la American Association of Humanistic Psychology. En sus inicios la AAHP se definía de la siguiente manera:

La psicología humanística puede definirse como la tercera rama fundamental del campo general de la psicología y como tal trata en primer término de las capacidades y potenciales humanos que no tienen lugar sistemático ni en la teoría positivista ni en la conductista, o en la teoría clásica del psicoanálisis.

Según Villegas (1986, p. 10) el término *Humanistic Psychology* había sido utilizado ya anteriormente por el propio Maslow (1956) en un artículo titulado *Toward a Humanistic Psychology*. Pero

el primero en aplicarlo había sido Hadley Cantril en un artículo de idéntico título, aparecido en 1955 en la *Review of General Semantics*.

La Psicología humanista-existencial es un movimiento programático, surgido en Norteamérica en la década de los sesenta, orientado a promover una psicología más interesada por los problemas humanos, que sea: “una ciencia del hombre y para el hombre” (B. Smith, 1969). Michel Fourcade (1982) la define como: “un acercamiento al hombre y a la experiencia humana en su globalidad. Un movimiento científico y filosófico que comprende la psicología en sus dimensiones dinámica y social, basada en una visión holística del hombre, redescubriendo así formas tradicionales occidentales y orientales de conocimiento” (Villegas, 1986, p. 11).

Una de las características más sobresalientes de los primeros promotores del movimiento de la Psicología humanista-existencial es su heterogeneidad y diversidad de procedencia. Todos ellos tenían orígenes en campos muy diversos de la psicología y representaban posiciones teóricas muy distintas (Gondra, 1986, p. 49).

La intención, según Gondra, (1986, p. 50) de los primeros humanistas no era fundar una nueva escuela de psicología teórica, dada esta diversidad. Su propósito era introducir un nuevo espíritu, una nueva manera de hacer psicología, que trascendiera las limitaciones del puro objetivismo y llenara el vacío dejado por los dos grandes sistemas teóricos de la época: el conductismo y el psicoanálisis. Pero, por presentarse como una tercera fuerza (Maslow, 1962 citado por Gondra, 1986, p. 50) psicológica, es decir, como una alternativa para esos sistemas teóricos, e intentar una organización similar a las de las demás escuelas, es decir, fundar una revista y una asociación, actuaban de la misma manera que sus antagonistas.

A pesar de su heterogeneidad, los primeros humanistas coincidían al menos en una cosa: la insatisfacción profunda ante el estado de cosas imperante en la psicología de la época. La Psicología humanista-existencial era un grito de protesta contra los excesos del conductismo y del psicoanálisis. Los humanistas criticaban al conductismo por su mecanicismo, que convertía al ser humano en un muñeco mecánico a merced de los estímulos ambientales que, por su reduccionismo, imposibilitaba el estudio de lo más específicamente humano: la vivencia de la plena subjetividad. Al psicoanálisis le reprocharon su irracionalismo y su determinismo que convertían a la persona en una víctima de sus oscuras motivaciones inconscientes y la dejaban anclada en el pasado (Gondra, 1986, p. 50).

De acuerdo con Gondra (1986, p. 51) los humanistas no tuvieron un método psicológico común. Unos, influidos por la metodología y el análisis existencial, recurrieron al método fenomenológico. Otros, utilizaron los métodos de sus psicologías de origen. Otros, como Rogers, intentaron conciliar en vano el método objetivo con el estudio de la subjetividad humana.

El mismo Maslow (1970) considerado generalmente su inspirador, recuerda que el movimiento de la Psicología humanista “no es obra de un solo líder o de un gran nombre que lo caracterice, sino de muchas personas”, como Erich Fromm, Kurt Goldstein, Karen Horney, Gordon Allport y Henry Murray, entre sus antecesores y Carl Rogers, Rollo May, Gardner Murphy o Erik Erikson, entre sus coetáneos. Como cualquier movimiento científico social, la Psicología humanista-existencial no surge de forma repentina, desconectada de su entorno histórico y contextual (Villegas, 1986, p. 11).

Además, Villegas plantea que no es necesario recordar los acontecimientos sociopolíticos y culturales que caracterizaron la situación mundial durante la década de los sesenta, ni los que afectaron especialmente la sociedad americana. Después de dos guerras mundiales, el mundo occidental, inmerso en una oleada de crecimiento económico y bienestar social, experimentaba una revolución de sus costumbres y aspiraciones. “El cuerpo, sometido en las décadas anteriores a la represión sexual y militar, se rebelaba, libre de tabúes, deseoso de nuevas estimulaciones sensoriales internas y externas. Las personas podían encontrarse libremente, conocerse y amarse, más allá de las divisiones raciales, políticas y de clase” (1986, p. 12).

Es preciso reconocer la influencia o fundamento del existencialismo en la psicología que aquí se está describiendo. Por esto, según lo plantea Villegas (1986) cuando se refiere a Abraham Maslow: “Su acercamiento al existencialismo se produjo, según confesión del mismo (1968b), inducido por algunos de sus colegas, entre ellos: Adrian Van Kaam, Rollo May y James Klee.

Es oportuno profundizar en los fundamentos de esta corriente psicológica y las diversas influencias. Para ello se cita a Villegas (1986, p. 14) quien asevera que la corriente del pensamiento fenomenológico-existencial europeo llegó a Norteamérica tarde y mal, a través de múltiples mediaciones, casi todas ellas psicológicas, como observa Caparrós (1980), que en no pocos casos “han llegado a desprenderla de su sentido originario”. Por su parte, Maslow (1961) reconoce que la fenomenología “tiene su propia historia en el pensamiento americano, pero que en general ha languidecido”.

La razón de que la fenomenología americana no haya seguido un curso histórico superponible a la europea radica, como dice Caparrós (1979, en Villegas, 1986) “en el hecho de que la psicología en este país (EE.UU.) carece de un pasado filosófico”. En realidad, el primer contacto de la psicología americana con el método fenomenológico se hace a través de la Gestalt, cuyas lecciones, dice Maslow (1957 en Villegas, 1986) “todavía no han sido plenamente integradas en la psicología”.

La traducción al inglés de algunas obras sobre la Gestalt, así como el establecimiento de algunos de sus autores en Estados Unidos constituye el principal puente de unión fenomenológica entre ambos continentes (Villegas, 1986, p. 14).

Dentro del pensamiento más específicamente existencial (Villegas, 1986, p. 14) hay que destacar la presencia de M. Buber y P. Tillich. Puede considerarse, a este último, nacido en Alemania y residente en Estados Unidos, desde 1933, como el verdadero introductor del existencialismo. Al lado de estos filósofos y teólogos europeos cabe considerar, además, la obra de William Barret (1958) *Irrationalman: a study in existential phylosophy*, que había sido precedida por unos artículos titulados genéricamente *What is existentialism?*, editados posteriormente en forma de libro con el mismo título (Barrett, 1964 retomado por Villegas).

Las figuras más destacadas del existencialismo americano en relación con la psicología son, sin duda, Rollo May, editor de *Existence* (1958), por largos años profesor en Europa, buen conocedor de la filosofía continental, y Adrian Van Kaam, de origen holandés, profesor de la Duquesne University, editor de *Humanitas* y de la *Review of existential Psychology and Psychiatry*.

Otro tanto sucede con Rogers, tal vez el segundo autor más representativo de la Psicología humanista-existencial después de Maslow, para quien los pensadores europeos que más directa, aunque tardíamente, influyeron, fueron Buber, de quien tomó la teoría de las relaciones interpersonales, Kierkegaard, de quien le impresionó su sentido de la individualidad y Otto Rank, tal vez la influencia más primitiva de todas, de quien recibió el concepto de voluntad positiva. De entre sus contemporáneos, Rogers cita con frecuencia a G. Allport, Rollo May y al propio A. Maslow. M. Polanyi, L. Whyte, A. Angyal y A. Szent-Gyorgi influyen en su concepción de la ciencia. En sus escritos actuales Rogers (1980) se remite con frecuencia a físicos y filósofos contemporáneos en quienes cree hallar una confirmación de sus posiciones teóricas, particularmente la fundamentación de la tendencia actualizante. Estos son F. Capra, físico teórico, M. Murayama, filósofo de la ciencia e I. Prigogine, Premio Nobel de Química. En cualquier caso, no hay que olvidar que para Rogers la principal fuente de conocimiento la constituye su propia experiencia, y como tal no tiene demasiado interés en la investigación de las fuentes bibliográficas e ideológicas (Villegas, 1986, p. 18).

Se puede afirmar, de acuerdo con Oatley (1981 retomado por Villegas, 1986), que su posición personal se halla dentro de la tradición americana encabezada por John Dewey. En efecto, Rogers asistió durante su estancia en el Teachers College de Columbia en 1925 a los cursos dirigidos por H. Kilpatrick, discípulo de Dewey, quien concebía la perfección no como una meta final, sino como un proceso perpetuo de crecimiento.

La psicología, según reconocían Berelson y Steiner (1964) en un trabajo en el que se pasaba revista a más de mil aportaciones de la psicología científica, presentaba una visión “muy incompleta” del ser humano. Contra esta visión reductora y limitada pretendía inicialmente reaccionar la Psicología humanista-existencial, llevada por la aspiración a superar la orientación determinista, deshumanizante

y despersonalizadora de la psicología empírica del momento y dar respuesta a cuestiones más específicas, derivadas de la naturaleza creativa, libre y personal del sujeto humano (Villegas, 1986, p. 20).

Los principios programáticos de la Asociación, según Villegas (1986), aparecen en el primer número del *Journal of Humanistic Psychology*, que debía servir de portavoz oficial de la *American Association of Humanistic Psychology* y, además, fueron elaborados por Charlotte Buhler y James Bugental, a modo de las Cuatro nobles verdades de Buda, que se sintetizan en los siguientes puntos:

1. Centrar la atención en la persona que experimenta y, por lo tanto, en la vivencia como fenómeno primario del estudio del hombre. Tanto las explicaciones teóricas, como la conducta manifiesta, se consideran subordinadas a la experiencia misma y a su significado para la persona.
2. Acentuar las cualidades específicamente humanas, tales como la elección, la creatividad, la valoración y la autorrealización, como opuestas a la concepción de los seres humanos en términos mecanicistas y reduccionistas.
3. Mantenerse fiel al criterio de significación en la selección de problemas y procedimientos de investigaciones, en oposición al énfasis primario en la objetividad.
4. Comprometerse con los valores y la dignidad humana e interesarse por el desarrollo del potencial inherente a cada persona. El punto central de esta visión es la persona tal como se descubre a sí misma y se relaciona con otras personas o grupos sociales.

El ideario programático de la Psicología humanista-existencial no se dirigía, pues, inicialmente contra los aportes del psicoanálisis o del conductismo como métodos de trabajo, sino contra la autolimitación voluntaria de su objeto al campo de la patología o de la conducta observable. Lo que proponían los promotores del movimiento para la Psicología humanista-existencial era, en palabras de Bugental (1967) “una completa descripción de lo que significa existir como ser humano” (Villegas, 1986, p. 24).

Bases filosóficas, epistemológicas y antropológicas de la Psicología humanista-existencial

El humanismo (tal como lo entendemos ahora) se manifestó como una oposición al dogmatismo de la Edad Media, en el Renacimiento. Es redescubierto el hombre como individuo en su singularidad. Se tomó como modelo a los antiguos griegos y romanos y se apuntó a la autorrealización en libertad y se resaltan valores tales como belleza, fuerza y virtud (Saldanha, 1989, p. 36). La persona es el eje de sí, dueño de su posibilidad emancipatoria. El hombre es inventor y garante de los valores, es el sujeto

de la opción moral. Estos conceptos se redondean y se hacen fuertes en la época de la Ilustración, en el siglo XVIII. Lo que se inició en los siglos XV y XVI, como reacción en favor de la libertad, se concreta y define trescientos años después, con Herder y otros filósofos idealistas que tomaron a la educación como eje para favorecer un desarrollo libre de los seres humanos (Sánchez, s/f, p. 2).

El humanismo cristiano resalta el valor del hombre como persona; existe una autonomía de conciencia y responsabilidad orientada hacia Dios. El humanismo moderno, de Descartes, Kant y Hegel, toma como punto de partida la subjetividad humana como centro de construcción de toda realidad. Valores como libertad, dignidad, razón y respeto fueron exaltados y son el espejo del movimiento humanista actual (Saldanha, 1989, p. 36).

A continuación se presentan los elementos centrales para clarificar las bases de la Psicología humanista-existencial.

Caminante no hay camino, se hace camino al andar

Considerado el padre del existencialismo, Soren Kierkegaard, apela a dos conceptos esenciales del humanismo: responsabilidad y decisión. “Hay que encontrar una verdad (dice Kierkegaard), que puede ser una verdad para mí, encontrar la idea por la cual quiero vivir y morir”. Lo característico de lo humano es la “experiencia personal”, el conocimiento del abismo, la muerte, el desgarramiento y el miedo. Sometidos al miedo existencial tenemos varias posibles respuestas, tenemos que decidarnos, “lo tremendo que se ha otorgado al hombre es la elección, la libertad” (Sánchez, s/f, p. 2).

Es necesario centrarnos en este apartado sobre el existencialismo por el que se entiende “el conjunto de doctrinas según las cuales la filosofía tiene como objetivos el análisis y la descripción de la existencia concreta, considerada como acto y como una libertad que se constituye afirmándose y que tiene únicamente como origen o fundamento esta afirmación de sí” (Jolivet, 1975 en Saldanha, 1989).

El existencialismo moderno surgió en Francia y en Alemania hace más de 40 años, procede de autores como Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Jaspers, Nietzsche, Buber. Se caracteriza por la afirmación de que “la existencia precede a la esencia” lo que significa que el hombre necesita elegir en cada momento lo que será en el momento siguiente; sólo existiendo podrá ser. Significa que el individuo es un ser de quien no se afirma ninguna esencia, ya que la esencia invocaría una idea permanente, contradictoria con la propuesta de autocreación (Saldanha, 1989, p. 17).

Sin embargo, Tillich (1952), según Saldanha (1989, p. 18), dice que sería absolutamente imposible hablar de existencia sin referirse al esencialismo, el existencialismo puro no existe, ni en la teología ni en la filosofía, ya que sólo puede existir dentro del marco esencialista: “existe un filosofar existencialista, pero no existe y no puede haber un sistema existencialista de filosofía”. Así, sólo hay libertad de creación si hay una infraestructura en la que actúa el individuo.

Saldanha (1989, p. 18) plantea la tensión entre existencialismo y esencialismo, expresa que, a pesar de esta pugna, el punto que le parece más importante es la recuperación del individuo como un ser, la valoración del existir.

En Kierkegaard el existencialismo entraña una expresión radical de la individualidad impar, absolutamente concreta, radicalmente subjetiva y completamente original. De ahí nace la temprana predisposición anticientífica del existencialismo (Luypen, 1967a, p. 30).

Además, Saldanha (1989) se refiere al mismo autor y plantea que: “La elección constituye una de las nociones más importantes de su filosofía, pues la veía como una especie de núcleo de la existencia humana; cada elección es un riesgo por su propia incertidumbre. Existir es elegirse” (p. 20).

En cuanto a Heidegger encontramos una ontología científica del hombre como estar abierto. Se ha llegado a esta ontología a través de una fenomenología enriquecida por variedad de temas derivados del existencialismo. Con la ayuda de un método fenomenológico científicamente válido, Heidegger trata de realizar una teoría general, científicamente válida, del hombre como existencia, del hombre como estar abierto. De esta manera el existencialismo y la fenomenología fluyen juntos y forman una nueva unidad (Luypen, 1967a, p. 31).

Con las enseñanzas de la fenomenología Heidegger creó el existencialismo alemán. Su preocupación era elaborar un análisis de la existencia que partiera del análisis del ser concreto y único para llegar a una teoría del ser en general (Saldanha, 1989, p. 25).

En cuanto a Sartre se retoman algunas frases y posturas básicas postuladas por Saldanha (1989): “Por la libertad, el individuo escoge aquello que quiere ser y, así, realiza su esencia”. En otro párrafo dice: “Pero para Sartre el hombre es aquello que hace de sí mismo”. El hombre es aquello que proyecta ser, y no existe antes de ese proyecto. Lo que importa primeramente es que él surge en el mundo y sólo después se define (p. 31).

Ser humano equivale a ser siempre incompleto. Tanto Sartre como Heidegger consideran que ser hombre es un *tener que ser* (Luypen, 1967a, p. 64).

En igual sentido se pronunciarán otros autores que apoyan lo expresado por Sartre y Heidegger, como Luypen (1967) cuando afirma que el hombre no es una mera tarea-en-el-mundo; es equiprimordialmente la ejecución de esa tarea. El hombre se abre paso hacia adelante precisamente porque no puede afirmar del todo ningún significado fáctico. El hombre sobrepasa continuamente su facticidad porque se dirige a alguna de las muchas posibilidades que entraña su existencia como proyecto. El hombre constituye un movimiento que se proyecta más allá de sí; su existencia es intranquilidad esencial. Negarlo es negar la esencia del ser-hombre (Luypen, 1967a, p. 65).

Ignace Leep, en su libro *La existencia auténtica* (1963, p. 27) confluye con Luypen cuando afirma que el hombre no debe sacarse a sí mismo de la nada. En cada momento de su existencia se descubre a sí mismo como un dato a partir del cual debe marchar adelante, haciéndose. Para responder al llamamiento, debe explotar y realizar todas las virtudes de su *yo situado*.

La existencia humana no es, pues, eterna, no es nada dado. Inmersa en el tiempo, está toda por devenir, al punto que el devenir es un atributo tan característico de la existencia como la eternidad es del ser (Leep, 1963, p. 42).

La diferencia fundamental entre la evolución de la naturaleza y el devenir existencial del hombre consiste en que la primera se hace automáticamente, según las leyes inmanentes de la naturaleza de cada ser o conjunto de seres naturales, o bajo la influencia de causas extrínsecas en tanto que el segundo, en gran medida, debe ser obra del hombre mismo. “El hombre está por inventar cada día”, dice Sartre, y es él mismo quien debe inventarse (Leep, 1963, p. 43).

La filosofía existencial ha captado tanto los puntos fuertes como los flacos del monismo materialista y del espiritualista. En consecuencia, el hombre no se define como *cosa* ni como *ego* absoluto, sino como existencia, como ser-consciente-en-el-mundo, como unidad del enlace mutuo entre subjetividad y mundo (Luypen, 1967a, p. 33).

Después de citar estos autores, es imperante resaltar que todos convergen en un supuesto sustancial para este trabajo y es que el ser humano está llamado a hacerse, construirse, transformarse y darse forma a sí mismo.

Después de acercarse al existencialismo y su significado primigenio para una Psicología humanista-existencial, se pasa a la fenomenología, considerada etimológicamente como el estudio de los fenómenos.

Influenciado por Brentano, Husserl estableció como objetivo hacer de la filosofía un saber universal del que partirían las demás ciencias. Censuraba las ciencias humanas, especialmente la Psicología, por usar el mismo método que las ciencias naturales, a pesar de que el método sea diferente (Saldanha, 1989, p. 22).

Gendlin (1966), citado por Sassenfeld& Moncada (2006, p. 93), indica que Husserl rechazó la teoría científica, difundida hasta el día de hoy, según la cual vemos “preceptos” o pensamos “imágenes” al advertir que, en su experiencia personal directa e inmediata, nunca había visto un precepto o pensado una imagen. Más bien, razonó Husserl, los procesos psíquicos siempre son intencionales, es decir, invariablemente hacen referencia y están ligados a objetos y/o sucesos que se encuentran en la realidad externa. Por lo tanto, es una abstracción excesiva entenderlos como sencillas ocurrencias subjetivas que no guardan relación con el mundo en el que las personas existen y se desenvuelven.

La fenomenología representa un intento sostenido por superar o trascender la dicotomización categórica entre sujeto y objeto, que es inherente al desarrollo del pensamiento occidental. A la actitud natural, la fenomenología husserliana opone la actitud fenomenológica, alcanzable a través de la aplicación disciplinada del método fenomenológico como fundamento para investigar y entender, de manera exacta y empírica, la experiencia que el ser humano tiene del mundo, de sí mismo y de sus semejantes. La actitud fenomenológica posibilita, a quien la asume, suspender temporalmente la propia inserción congénita en el mundo e interrumpir el movimiento habitual hacia la realidad exterior para contemplarlo sin participar en él (Moreira, 2001 en Sassenfeld & Moncada, 2006, p. 94). En otras palabras, aseveran Sassenfeld & Moncada, (2006): “la actitud fenomenológica permite aprehender y observar la intencionalidad de los procesos psicológicos como estructura constitucional y pre-reflexiva de la experiencia humana”.

La concepción fenomenológica de lo real, tal como lo ha indicado insistentemente Yontef (1993, 1998, 2004), es relacional, ya que asume que la realidad debe ser entendida como una co-construcción que se produce entre el observador y lo observado (Sassenfeld & Moncada, 2006, p. 95).

En la tradición fenomenológica, la comprensión de un fenómeno es diferenciada de una explicación que dé cuenta de él: la fenomenología está dedicada a comprender la experiencia que el observador tiene del fenómeno en sus propios términos y asume que esto sólo se puede lograr mediante la descripción comprehensiva y detallada de ésta y rechaza el análisis causal explicativo o los juicios de valor como herramientas útiles para arribar a un entendimiento genuino del objeto de investigación involucrado (Brazier, 1993; Ginger & Ginger, 1987; Moreira, 2001; Peñarrubia, 1998, retomado por Sassenfeld & Moncada, 2006, p. 96).

Otro autor que no puede faltar, a la hora de retomar la fenomenología, es el francés Merleau-Ponty para quien la fenomenología no es un idealismo trascendental, pues quiere tematizar la existencia, el ser-en-el-mundo. La esencia está en la existencia. El interés de Merleau-Ponty está vuelto para un hombre concreto e histórico, luego, multi-facetado, o sea, con múltiples dimensiones. Su concepción indica que el mundo ya está allí y su tentativa primordial es, simplemente, describirlo, pues el rigor de la ciencia está articulado con la experiencia del mundo vivido; este vivido y la intersubjetividad están imbricados en este mundo que se objetiva investigar (Dantas & Moreira, 2009, p. 248).

Merleau-Ponty (1945), retomado por Dantas & Moreira (2009) esclarece que la problemática de la fenomenología, en su versión más elaborada, post-husserliana, restaura la tensión dialéctica entre los polos del subjetivismo y objetivismo extremo porque incluye la comprensión del hombre en su facticidad. “Esta tensión implicaría en una fenomenología que enfatiza la experiencia como elemento primordial para la comprensión del mundo” (p. 248).

Al respecto Dantas & Moreira (2009) afirman:

Con la noción de hombre mundano, las dicotomías (sujeto-objeto, cuerpo-espíritu, interno-externo) son cuestionadas, mientras los “pensamientos de sobrevuelo” desraizarían al hombre de su inherencia al mundo (p. 248).

Por lo tanto, lo primordial en la fenomenología es la descripción de la experiencia vivida. Cómo se constituye en flujo temporal la experiencia vivida y cómo de la imbricación del hombre y del mundo, en mutua constitución, el papel de la investigación sería la descripción del campo fenomenológico, pero también la comprensión propia de esta constitución mundana del hombre, como ser-en-el-mundo (Dantas & Moreira, 2009, p. 249).

Esta relación del hombre con el mundo es inseparable: “la existencia es un diálogo, la unidad de sujeto y mundo es dialéctica; es una unidad de diálogo” (Luypen, 1967a, p. 57). Concluye el autor que el “hecho primario” de la fenomenología existencial puede encontrarse en la idea de existencia **como estar abierta**; como un estar abierto del sujeto hacia aquello que no es el propio sujeto o en la idea sinónima de intencionalidad. Según Luypen: “resulta imposible pensar el mundo en ausencia de la conciencia humana porque el propio pensar es intencionalidad, es decir, un modo de estar implicado en el mundo” (p. 19).

Porque la existencia es el centro de la fenomenología existencial, es conveniente ampliar este asunto puesto que Luypen asevera que: “la existencia no es algo estático; el sujeto que es el hombre no yace congelado en la facticidad del cuerpo y el mundo. Su ser-en-el-mundo es al mismo tiempo un ser hacia-el-mundo. Ser-hombre es un dinamismo que lleva el nombre de historia (Luypen, 1967a, p. 61).

Es oportuno desarrollar la idea del ser hacia el mundo puesto que estoy en el mundo y encuentro al otro en mi mundo, es decir, “mi mundo no es exclusivamente mi mundo ni tu mundo es tan sólo el tuyo, sino que el mundo de la existencia es nuestro mundo. La existencia es **coexistencia** porque mi mundo se revela como nuestro mundo (*Mitwelt*)” (Luypen, 1967b, p. 173).

Por otro lado, Leep (1963) plantea que el hombre real y concreto es, por todo su ser, un ser social. Casi no hay para él problema que no comparta con sus hermanos. Cada vez que se aísla, con la pretensión de bastarse en su narcisismo orgulloso, decae y se deshumaniza (p. 23).

No soy conciencia de mi conciencia, no estoy encerrado en mí mismo, aislado de mi cuerpo, del mundo y del otro. A través de mi cuerpo estoy en el mundo, que se manifiesta como nuestro mundo y, por consiguiente, mi existir es un existir juntos, una **coexistencia**. La filosofía del “yo pienso” tiene que ser reemplazada por la filosofía del “nosotros existimos” (Luypen, 1967b, p. 186).

Del puesto del hombre en el cosmos y otros asuntos antropológicos

En este apartado se abordarán algunas posturas que evidencian la antropología que subyace a la psicología que nos convoca en este trabajo. Para efectos de la comprensión se separan por segmentos, es decir, anteriormente se abordó más específicamente el existencialismo y la fenomenología. En éste se retomará la fundamentación antropológica en la que también se encontrarán elementos análogos a los anteriores puesto que están íntimamente relacionados, lo que significa mayor amplitud y riqueza conceptual.

Para Monedero (1995): “El conocimiento del hombre mismo es el que hace posible el resto de los conocimientos. Pero el conocimiento del hombre, ya lo hemos visto, es el conocimiento o descripción de su actividad constituyente de sí mismo y del mundo” (p. 67).

Frankl (citado por Sassenfeld, s/f) piensa que todo sistema psicoterapéutico se basa en ciertas suposiciones antropológicas apriorísticas, con independencia de que sus exponentes y practicantes sean o no conscientes de ellas. “No hay psicoterapia sin una concepción del hombre y sin una visión del mundo y de la vida” y, en consecuencia, una de las tareas que corresponde a los terapeutas humanistas-existenciales es volver consciente y desplegar la imagen del ser humano que está implícita en sus teorías y prácticas. De modo similar, Sassenfeld (s/f), cita a Rogers (1951) quien piensa que uno de los puntos primarios de importancia en el área de la práctica de la psicoterapia es la actitud filosófica de un psicoterapeuta respecto del valor y la significación de las personas (p.2).

Lo anterior devela un asunto pilar para abordar al ser humano y su estudio. En este trabajo esa revelación no puede ser implícita sino manifiesta. Por lo tanto, se retoman características de la antropología filosófica, articulada desde diferentes posturas y autores para la comprensión del ser humano que subyace a la Psicología humanista-existencial. Encontramos varios postulados y cada uno de ellos con sus derivaciones planteados por Sassenfeld (s/f) en su artículo sobre la antropología filosófica que fundamenta la psicoterapia humanista-existencial.

El punto de vista holístico: ser humano y totalidad

El punto de vista holístico tiene sus raíces en las primeras décadas del siglo XX en los escritos filosóficos de Smuts y, posteriormente, fue aplicado por Kurt Goldstein y otros psicólogos de la Gestalt en los campos de la psiquiatría y de la psicología. De acuerdo con el holismo de Smuts, la realidad está compuesta por innumerables totalidades que, por un lado, reúnen y organizan en su estructura y funcionamiento diversos elementos o partes que, a su vez, son totalidades en menor escala y que, por otro lado, hacen parte de totalidades más amplias que las trascienden e incluyen (Ginger & Ginger, 1987; Peñarrubia, 1998 citado por Sassenfeld, s/f).

Desde la perspectiva humanista-existencial, el individuo es concebido como una totalidad organizada y como una unidad configurada que, en cuanto tal, no puede ser reducido a la simple suma de sus partes constituyentes. En su realidad más inmediata y comprehensiva, es un todo orgánico significativo e integrado, compuesto por distintas facetas o aspectos que representa “una organización compleja y contradictoria dentro de la cual actúan armónicamente o disarmonicamente, compiten o cooperan, dominan o son sometidas las múltiples partes que lo caracterizan” (Sassenfeld, s/f, p. 11).

- *El individuo como organismo.* Muchos autores entienden, desde esta perspectiva, el funcionamiento del ser humano concretamente en términos de un organismo total o unitario que Giordani (1988) define como una unidad psicosomática integrada, en contra de las posturas atomizantes y dualísticas. El organismo está guiado por el principio de la autorregulación, que se considera como la capacidad primordial del organismo para percibir sus necesidades en la situación presente y encontrar, en función de las circunstancias que lo envuelven, la satisfacción más óptima. Según Yontef (1993), en la autorregulación orgánica, “la elección y el aprendizaje ocurren de forma holística, con una integración natural de mente y cuerpo, pensamiento y sentimiento, espontaneidad y deliberación” (Sassenfeld, p. 12).

Unido al concepto de organismo está la idea central que el ser humano es, en cuanto organismo concreto, un ser único e irrepetible con una combinación particular de características personales de naturaleza biológica, psicológica y sociocultural.

- *El individuo y las relaciones humanas.* Según Sassenfeld(s/f) la Psicología humanista-existencial presta atención a la totalidad compuesta por el ser humano en relación con sus semejantes, esto es, con la interdependencia de individuo y entorno social (Gimeno-Bayón & Rosal, 2001; Kriz, 1985; Quitmann, 1985; Tageson, 1982; Tfdprphs, 2001; Ukahpp, 2005) o a lo que Binswanger, siguiendo la filosofía existencial, llama *Mitwelt* (mundo-con). Desde esta perspectiva, los psicoterapeutas de esta orientación asumen que la existencia humana, en efecto, se consume en el seno de las relaciones que las personas establecen entre ellas (Quitmann, 1985, p. 13).
- *El individuo y el mundo.* El ser humano no sólo es una totalidad en sí mismo y parte de la totalidad formada por él y sus semejantes, sino que, además, participa de la totalidad más amplia que lo contiene a él y a las demás personas. Es, siguiendo el concepto original de Martin Heidegger, un ser-en-el-mundo (Frankl, 1978; Gimeno-Bayón & Rosal, 2001; May, 1961a; Quitmann, 1985; Vattimo, 1985, citado por Sassenfeld, p.12). En lo que respecta a esta categoría May (1977, p. 91), según De Castro & García (2008, p. 35), quienes afirman que se debe “considerar al individuo en los tres modos de ser en el mundo: el mundo de los

impulsos biológicos, del destino y del determinismo (el *Umwelt*), el de la responsabilidad para con sus semejantes (*Mitwelt*), y el mundo en que el individuo puede darse cuenta del destino con que sólo él se debate en ese momento (*Eigenwelt*)”. En el marco de la psicoterapia de orientación humanista-existencial, la noción del individuo como ser-en-el-mundo también se ha traducido, por así decirlo, operacionalmente, en la denominada teoría de campo. Esta concepción tiene sus raíces en el trabajo de Kurt Lewin y es una de las influencias de la psicología alemana de la Gestalt que los terapeutas humanistas-existenciales han recibido e incorporado a su antropología filosófica (Peñarrubia, 1998; Soff, Ruh & Zabransky, 2004; Yontef, 1993). Yontef (1993) define un campo como un todo en el que las partes están en relación unas con otras y en el que ninguna parte está separada de la influencia de lo que sucede en otro lugar del campo. “El campo reemplaza la noción de partículas separadas, aisladas. La persona en su espacio de vida constituye un campo” (Sassenfeld, s/f, p. 16).

- *El individuo como ser subjetivo y consciente.* El ser humano vive subjetivamente y, en realidad, no tiene la posibilidad de eludir la subjetividad de su experiencia. Vivencia y percibe el mundo, de modo inevitable, influenciado por su realidad personal y, así, en cierto sentido: “el mundo externo forma parte de [su] experiencia interna” Martínez (1982) citado por (Sassenfeld, s/f, p. 16).
- *El individuo como ser libre y responsable.* Desde la perspectiva de la filosofía existencial, por otro lado, la capacidad de ser libre está inextricablemente unida al miedo y a la angustia existencial. El ser humano está, de acuerdo con Heidegger, arrojado a un mundo que se le impone –un mundo en el cual, de modo literal, se encuentra– y a una existencia que trae consigo la confrontación con la inevitabilidad de la muerte (Quitmann, 1985; Vattimo, 1985 en Sassenfeld, s/f, p. 16).
- El individuo es parcialmente libre en cuanto, dentro de las restricciones que los múltiples condicionamientos a los que se halla expuesto le imponen, “mantiene un margen de libertad de elección del cual es responsable y por el cual se constituye en sujeto agente” (Gimeno-Bayón & Rosal, 2001 citados por Sassenfeld, s/f).

Frankl (1978, 1984 retomado por Sassenfeld, s/f) ha discutido la problemática de la libertad humana con mayor detalle. Opina que, sin lugar a dudas, el individuo no está libre de condiciones que lo afectan y determinan. No obstante, estas condiciones no llegan a determinarlo por completo; dentro de ciertos límites, depende de él mismo si acaso se somete a ellas o si opta por superarlas.

- *El individuo, el sentido y los valores.* Martínez (1982) lleva esta reflexión más lejos y piensa que el individuo realiza un esfuerzo constante por poner al descubierto significados profundos que validen su identidad y que establezcan y apoyen los compromisos y las responsabilidades vitales que asume. Le parece comprensible que el ser humano, por medio de la búsqueda de sentido y la elaboración de significados, intente hallar algún grado de seguridad, certeza y guía en medio de una existencia que transcurre en un mundo marcado por la incertidumbre (Sassenfeld, s/f, p. 20).
- *El individuo y la tendencia hacia la auto-realización.* Según Frankl (1978, 1984, retomado por Sassenfeld, s/f), la auto-realización debe ser visualizada más como efecto no intencionado de la auto-trascendencia y como consecuencia de la realización de valores y el cumplimiento de sentido que como finalidad en sí misma.
- *La posibilidad del individuo de crear y ser creativo.* La creatividad del ser humano es uno de los elementos medulares que le permiten, por un lado, enfrentarse al entorno de manera efectiva y, por otro lado, dejar su huella en un mundo que, como hemos visto, forma parte de él. Más allá, su capacidad creativa es una herramienta relevante para plasmar su realidad interna y, así, para compartirla con los demás. Asimismo, es una herramienta que puede proporcionarle sentido y convertirse en expresión auténtica de su auto-realización. Gimeno-Bayón y Rosal (2001) piensan que, incluso, la vivencia de la angustia existencial es susceptible de ser utilizada de modo creativo (Sassenfeld, s/f, p. 21).

Se infiere que, por asumir una posición integrativa de la Psicología humanista-existencial, se precisa de una claridad epistemológica para comprender la amplitud y complejidad que se ha tratado de presentar en este escrito para sustentar dicha postura.

Referencias

- Dantas, D. & Moreira, V. (2009). *El método fenomenológico crítico de investigación con base en el pensamiento de Merleau-Ponty. Terapia psicológica.* V.27. N° 2. 247-257.
- De Castro, G.A. & García G. (2011). *Psicología clínica. Fundamentos existenciales.* Colombia: Ediciones Uninorte. Segunda Edición.
- Gallego, C. & Jiménez, C. (2007) *Historia oral de la Psicología humanista en la ciudad de Medellín entre los años 1972 y 2000.* Grupo de investigación Transformaciones contemporáneas. Medellín: Facultad de Psicología U.S.B.

- Gondra R, J. (1986). *El status científico de la psicología y psicoterapia humanista*. Anuario de psicología N° 34. (1). Universidad del País Vasco. <http://www.raco.cat/index.php/anuariopsicologia/article/viewFile/64550/88512>
- Leep, I. (1963). *La existencia auténtica*. Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé.
- Luypen, W. (1967a). *La fenomenología es un humanismo*. Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé.
- Luypen, W. (1967b). *Fenomenología existencial*. Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé.
- Monedero, C. (1995). *Antropología y Psicología*. Madrid: Ediciones Pirámide.
- Quitmann, H. (1989). *Psicología humanística. Conceptos fundamentales y trasfondo filosófico*. Barcelona: Ed. Herder.
- Saldanha, T. (1989). *Terapia vivencial. Un abordaje existencial en psicoterapia*. Editorial Lumen.
- Sánchez, A. (s/f). *Psicoterapia humanística: un modelo integrativo*. Recuperado http://www.robertexto.com/archivo18/psico_humanis.htm
- Sassenfeld, A. (s/f). *Sobre la antropología que fundamenta la psicoterapia de orientación humanista-existencial*. Recuperado: <https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:P6WJoARuCVgJ:www.facso.uchile.cl/psicologia/caps/docs/>
- Sassenfeld, A. & Moncada, L. (2006). *Fenomenología y psicoterapia humanista existencial*. *Revista de psicología*. Año/vol. XV. Número 001. Santiago de Chile. Pp 91-106. Redalyc. <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/264/26415105.pdf>
- Villegas, M. (1986). *La Psicología humanista: historia, concepto y método*. Anuario de psicología. N° 34. Universidad de Barcelona. <http://www.raco.cat/index.php/anuariopsicologia/article/viewFile/64549/88511>